تهافت التهافت

لابن رشد

نقد وتحليل

(١)

الدكتور سليم النعيمي

هذا بحث أعددته ليلقى في مهرجان الفيلسوف العربي ابن رشد الذي انعقد في الجزائر في ٤ تشرين الثاني ١٩٧٨ وقد انتدبني المجمع العلمي العراقي لتمثيله في هذا المهرجان .

بسم الله الرحمن الرحيم

بلغت الفلسفة الاسلامية ذروتها او كادت على يدي الشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ وقد بنى ابن سينا فلسفته في جملتها على فلسفة ارسطو . وقد وجد كثير من المسلمين ان هذه الفلسفة قد حوت آراء كثيرة لا تتفق وما يعرفون من العقائد الدينية الاساسية .

وقد رأى الغزالي الذي ولد سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨م) اي بعد اثنتين وعشرين سنة من وفاة ابن سينا ان هذا قد اعطى للفلسفة قوة ومنزلة لم يكونا لها بالنسبة لعلم الكلام وان هذه الفلسفة تتعارض والعقيدة الاسلامية فانتدب نفسه للرد على الفلاسفة وعرّى الفلسفة وافساد الظن الذي تذهب اليه الى ان العقل وحده كاف وفيه غناء عما يأتي به الرسل .

وكان الغزالي ذا قدرة على ذلك . فقد كان فقيها ومتكلما وصوفيا ومتبحرا في الدراسات الفلسفية فكتب كتابه تهافت الفلاسفة . وقد صنف كتابه هذا حين كان يدرّس في المدرسة النظامية ببغداد وقد درّس فيها اربع سنوات من سنة ٤٨٤–٤٨٨ هـ (١٠٩١ – ١٠٩٥م) . وقد ورد تاريخ تصنيفه في مخطوطة مكتبة فاتح بالقسطنطينية ، فقد أضاف الناسخ لها بعد تاريخ نسخه : «وقع الفراغ من تصنيفه في الحادي عشر من محرم سنة ثمان وثمانين واربعمائة (اي كانون الثاني ١٠٩٥م) . وهذا التاريخ يتفق مع ما توصل اليه موريس بويج Maurice Bouyges في بحثه » التسلسل التاريخي لمصنفات الغزالي فقد قال : « انه صنف في اواخر سنة ٤٨٧ هـ وبداية سنة ٤٨٨ هـ ، وكان الغزالي حينئذ يدرّس في المدرسة النظامية ببغداد ، وقد ترك التدريس في النظامية بعد ان الف هذا الكتاب في ذي القعدة سنة ٤٨٨ هـ . »

ولا بد من الاشارة الى ان الغزالي لم يكن اول من عني بالرد على الفلاسفة فقد تناولهم بالرد آخرون اشهرهم ابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ثم بعده امام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ استاذ الغزالي غير أنّ أحداً منهم لم يصنف كتابا في الرد على جميع اراء الفلاسفة كما فعله الغزالي .

ولنترك الغزالي يحدثنا عن الغاية من تأليفه كتابه هذا فهو يقول في مقدمته « اما بعد ، فاني رأيت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز من الاتراب والنظر بمزية الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي ، كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى على غير دين الاسلام نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم واجدادهم . ولا غير بحث نظري صادر عن التعثر باذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب . والانخداع بالخيالات المزخرفة كلا مع السراب ، كما اتفق لطوائف عن النظار في البحث عن العقائد والاراء من اهل البدع والاهواء .

وانما مصدر كفرهم سماعهم اسامي هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس وامثالهم ، واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن اصولهم ، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والالهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور الخفية ، وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقلهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ، ومعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم . تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطا في سلكهم ، وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة باديان الآباء ، ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال ، وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرف وخبال . فأية رتبة في عالم الله اخس رتبة ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا ، دون ان تقبله خبرا وتحقيقا .

والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هولاء الاغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء ، مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالآلهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الاذكياء ، اعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والاراء. هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الاخر . وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات ، وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة ، والاراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار ، وغمار الاغبياء والاغمار . ليكف عن غلوائه من يظن ان التجمل بالكفر تقليدا يدل

على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه ، اذ يتحقق ان هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قرفوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ، وانهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا فيه من التخاييل والاباطيل ، ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق » .

وبعد هذه المقدمة التي اوضح فيها غايته من تحريره هذا الكتاب صدّره بمقدمات اربعة تعرب عن مساق الكلام فيه .

قال في المقدمة الاولى : ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراؤهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدايرة ، فلنقتصر على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول ، فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الاقرب الى اصول اهوائهم ، وهو رسطاليس ، وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهي ، ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بل قال : افلاطون صديق والحق صديق . ولكن الحق اصدق منه .

وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم ، وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون بها ضعفاء العقول . ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام رسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل حتى اثار ذلك ايضاً نزاعاً بينهم . واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي ابو نصر وابن سينا ، فلنقتصر على ابطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ، فان ما هجروه واستنكفوه من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ، ولا يقتصر الى نظر طويل في ابطاله ، فيعلم انا مقتصرون على رد

مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

وفي المقدمة الثانية يقول الغزالي : ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام .

قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضع اي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما اراده خصومهم .

ولسنا نخوض في ابطال هذا ، لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة ، وان سوغ في اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقيهة ، فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها يؤخذ مما تدل عليه ظواهر الشرع . ولعلك تقول هذا انما ذكر المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ، فلا ينبغي ان تلتبس عليك حقائق الامور بالعادات والمراسيم ، فقد علمت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال .

والقسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه ، كقولهم ان الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس . وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة (طريقة) واحدة .

وهذا الفن ايضاً لسنا نخوض في ابطاله ، اذ لا يتحقق به غرض ، ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة . فمن اطلع عليها وتحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له

ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب في الشرع . وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا يخسفان (يكسفان) لموت احد ولا لحياته ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة . » فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ قلنا : ليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت احد أو لحياته والامر بالصلاة عنده . والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من اين يبعد فيه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا .

فان قيل : فقد روي انه قال في اخر الحديث : ولكن الله اذا تجلى لشيءٌ خضع له ، فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي . قلنا : هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ، وانما المروي ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً لكان تأويله اهون من مكابرة امور قطعية . فكم من ظواهر أوّلت بالادلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد . واعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك . وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او بسيطا او مثمنا او مسدسا ، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه او اقل او اكثر ، فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كانت .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من اصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان ، وقد انكروا جميع ذلك . فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

وفي المقدمة الثالثة يقول الغزالي : ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا لا ادخل

في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية . ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق الباً واحداً عليهم . فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد .

ويقول الغزالي في المقدمة الرابعة : من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا ورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قولهم : ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية ، ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات . فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان علومهم مشتملة على حلّه وانما تعسّر عليّ دركه لأني لم احكم المنطقيات ولم احصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق للالهيات بها . وقول القائل ان فهم الالهيات يحتاج اليها خرق ، كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها ، او ان الحساب يحتاج الى الطب .

واما الهندسيات التي هي النظر في الكم المتصل فيرجع حاصلها الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كري الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك ، وبيان مقدار حركاتها . فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا او اعتقادا ، فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ، ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي ، وهو كقول القائل : العلم بان هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس او مثمن ، وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته . وهو هذيان لا يخفى فساده . وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها ، وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل .

نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصا

بهم، وإنما هو الاصل الذي نسمية في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا ، وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب ، ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصها في قولهم ونقتفى آثارهم لفظا لفظا ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعنى بعبارتهم في المنطق ، ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الآلهية .

ولكنا نرى ان نورد مدارك العقول في اخر الكتاب او نفرد له كتابا مفردا فانه كالآلة لمدرك مقصود الكتاب . ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا في احاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي ان نبتدئ اولا بحفظ كتاب معيار العقل الذي هو الملقب بالمنطق عندهم .

ثم عرض الغزالي المسائل التي اظهر تناقض مذهب الفلاسفة فيها وهي عشرون مسألة وبعد ان ذكر الغزالي هذه المسائل العشرين قال : فهذا ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية . واما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة ، واما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد في كتاب معيار العقل من جملته ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله .

ولا بد ان نشير الى ان البيئة الاسلامية كانت قبل مولد الغزالي وفي عهده ميدانا لصراع فكري عنيف حول هذه المسائل التي عرض لها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) فكتاب التمهيد للباقلاني مثلا يصور لنا لونا من هذا الصراع بين الاشاعرة

والمعتزلة . وقد نزل الفلاسفة ميدان الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال ، وتعرض فيما تعرض له لمسألة الصفات بعامة ومسألة العلم بخاصة تعرضا اعمق واخصب من تعرض الامام الباقلاني .

وقد جال الغزالي في هذا الصراع وخصص له كتابه تهافت الفلاسفة مبينا فيه تهافت آرائهم وغرضه في كتابه نزع الثقة بالفلاسفة بعد ان رأى شدة اسر الفلسفة وذيوع اسم الفلاسفة وقوة اثرهم .

ومن اجل هذا نراه وهو يجادلهم يحاول ان ينفر الناس منهم فيصفهم بأنهم اغبياء ، زاغوا عن سبيل الحق ، وبان نظرياتهم ظلمات فوق ظلمات الى نحو هذا كله من الصفات التي تزري حقا بمن اتصف بها والتي تنفر الناس منه وتصرف عنه حتى من يثق به .

ان الغزالي يتخذ بادئ بدء من اختلاف الفلاسفة اليونان في المسائل الالهية دليلا على ان آراءهم فيها محتملة للشك ، ولذلك نراه يقول : « ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية » . وهذه حجة نجدها بعد اكثر من خمسة قرون لدى ديكارت الفيلسوف الفرنسي المشهور ، وذلك عندما اخذ في نقد ما بعد الطبيعة .

واذا كان غرض الغزالي من حرية للفلاسفة فان الطريقة التي سلكها لبلوغها كانت طريقة خصم ماهر لبيب .

فهو كما رأينا في مقدمته الثانية لكتابه لا ينازع الفلاسفة في بعض المصطلحات التي اصطلحوها مثل تسميتهم « الله » جوهرا ما داموا يريدون بالجوهر ما يقوم بنفسه وكذلك لا ينازعهم في بعض نظرياتهم في الطبيعة التي لا تعارض الدين ، مثل تفسيرهم للكسوف ما دام ذلك مبنياً على اصول رياضية يقينية ، بل ان الشك في هذا ونحوه يضر الدين نفسه ويظهره متعارضا مع الرياضيات التي لا ريب فيها مطلقا ، كما انه لاينازعهم ايضا في المنطق ، اذ لا بد منه لدراسة العلوم الالهية .

انما ينازعهم بعنف وشدة فيما يتعلق باصول الدين ، وفيما يرجع الى الطبيعة وما

بعد الطبيعة ، اذا رأى ان ما ذهبوا اليه لا يتفق والعقائد الدينية الصحيحة مثل قولهم في قدم العالم او حدوثه ، وانكار البعث الجسماني .

وهكذا لم يهاجم الغزالي ما كان موثوقا به من فلسفة اليونان ، نعني الرياضيات والطبيعة القائمة عليها والمنطق، وركز حملته بعد هذا، على ما بعد الطبيعة ينقدها بشدة ، ليقيم بدلها ما جاء به الدين الذي نجد فيه ما يعجز العقل عن الوصول اليه من المسائل الالهية . وحجة الاسلام في هذا وذاك يذكرنا بما سيكون من الفيلسوف الالماني الشهير « كانت» المتوفى سنة ١١٠٤ م .

والغزالي حين ينازع الفلاسفة ونحوها ، لا يتناولها جملة ، بل يعرض الرأي الذي لا يرضاه مع الادلة التي ساقها الفلاسفة لتأييده ، ومع ما يراه هو من ادلة اخرى فاتت الفلاسفة . وبعد ذلك يأخذ في الرد والاعتراض على هذه الادلة ، ويتصور لهم اجابات على اعتراضاته ويأخذ في الرد عليها من جديد .

فهو لا يسير في المعركة سير الذي لا يعنيه ان يظهر ادلة خصمه بل انه يسير سير من يريد الوصول الى الحقيقة ، مع انصاف خصمه وتقدير ادلته وبراهينه، ثم نقدها واظهار زيفها . ولكنه مع هذا يصرح احيانا انه لا يريد من اعتراضاته والرد على الفلاسفة بيان الرأي الحق في المسائل التي أدار حولها النزاع وانما عنى في هذا الكتاب بالهدم فهو يقول (صفحة ٧٧) : ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه ادلتهم بما تبين تهافتهم (فيه) ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلا نخرج لذلك من مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث ، اذ عرضنا ابطال دعواهم في معرفة القدم . واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ، ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم .

على ان الغزالي في كتابه وخصومته ، وقد اراد نزع الثقة من الفلاسفة والحد من اغترارهم بالعقل وقدرته ، ينازع الفلاسفة ايضا في ادلتهم وبراهينهم لبعض المسائل التي يتفق معهم فيها . ومثال ذلك مسألة روحانية النفس وعدم فنائها هذه المسألة التي قدم الفلاسفة

للاستدلال لها ادلة عقلية قوية حرية بالاقناع ومن شأنها تقوية العقيدة الدينية ، والتي لا ينازع الغزالي في الرأي الذي وصل اليه الفلاسفة فيها ، ولكنه يرد على هذه الادلة والبراهين وذلك ليبين للفلاسفة عجز عقولهم عن الاستدلال لما ذهبوا اليه مع انه حق ، وان الخير الاستدلال بالشرع وحده فيها (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩٧ ما بعدها) ان المسائل العشرين التي دار النزاع فيها بين الغزالي وبين الفلاسفة ، سواء ما كان منها متعارضا مع ما قرره الدين في رأي حجة الاسلام ، أوما كان منها حقا في نفسه ولكن عجز الفلاسفة في رأيه عن اقامة الدليل العقلي على هذه المسائل العشرين يمكن تلخيصها في هذه المسائل الخمسة التالية وهي :

١ـ قدم العالم او حدوثه .

٢ـ صدور العالم عن الله ، او تعجيز الفلاسفة عن اثبات انه الصانع له .

٣ـ علم الله بنفسه وبالعالم ، ومدى هذه العلم .

٤ـ مشكلة الاسباب والمسببات .

٥ـ البعث والجزاء الاخروى

ونورد هنا بايجاز ما اراد الغزالي بيانه في كل مسألة من هذه المسائل لتوضح آراء ابن رشد حين يرد عليه في كتابه تهافت التهافت .

ففي المسألة الاولى التي استنفدت الجانب الاكبر من جهد الغزالي اراد ان يبطل قول الفلاسفة بان الله يوجد دائما ما دام هو معلول الله القديم الازلي ، وذلك بالتدليل على استحالة زمن لا ينتهي ، وبادخاله فكرة ان الارادة الالهية قدرت في الازل ان ان يوجد العالم في الوقت الذي اراده الله ، وهكذا وجد العالم محدثا عن الله بعد ان لم يكن دون المساس بما يحافظ الفلاسفة عليه من عدم التغير في ارادة الله تعالى (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٦ وما بعدها ، وبين الدين والفلسفة ص ١٩٢ـ١٩٣) .

وفي المسألة الثانية حاول ان يدلل على ان الفلاسفة سوى الدهرية وان اتفقوا على ان للعالم صانعا وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه فان هذا تلبيس على اصلهم ، بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون العالم من صنع الله من ثلاثة اوجه : وجه في الفاعل ، ووجه في الفعل ، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

فأما في الفاعل فهو انه لابد ان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلالما يريده . والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له اصلا ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا .

والثاني : ان العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث ان الله واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه . فقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله مجاز عندهم وليس بحقيقة (تهافت الفلاسفة ص ٩٥ وما بعدها) .

وفي المسألة الثالثة حاول الزام الفلاسفة القول بان الله لا يعلم ذاته ولا غيره ، ما دام العالم صدر عنه بلا ارادة بل بالضرورة كصدور الحرارة عن النار والنور عن الشمس ، كما عنى بابطال قولهم بان الله لا يعلم الجزئيات (تهافت الفلاسفة ص ٢١٩ وما بعدها) وفي المسألة الرابعة عمل على التدليل على ان الارتباط بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا ليس ضروريا على خلاف ما يرى الفلاسفة . وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة .وذلك ببيان ان احتراق القطن مثلا اذا لامس النار لا يدل على ان الاحتراق من النار وبها حقيقة ، بل لا يدل الا على حدوث الاحتراق عند الملامسة . اما السبب فهو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة والذي يجوز ان يخلق ما يسمى مسببا بدون ما يسمى سببا . فالاقتران في رأي الغزالي بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما الاخر ، مثل الري والشبع والاحتراق .

وما ذهب اليه الغزالي في هذه المسألة هو ما ذهب اليه مالبرانش في القرن السابع عشر وهيوم من بعده اي نفي الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا .

والغزالي مع ذلك يذهب الى ان انكار لزوم المسببات عن اسبابها واضافتها الى الله تعالى وحده دون منهج متعين ، يجر الى الفوضى في الطبيعة ، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا ،او كتاب فرَساً ،او غير هذا وذاك من انقلاب اعيان الموجودات الى بعض .

ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم ، اي تجويز الانقلابات في الطبيعة فيقرران الله خلق فينا علما بان انقلاب الشيْ الى شيْ اخر دون ما يسمى سببا امر ممكن في نفسه ولكنه لا يقع . وان استمرار عادة ترتب الاشياء بعضها عن بعض ، بارادة الله وسببيته وحده رسخ في اذهاننا انها ستجري دائما وفق هذه العادة والنظام (تهافت الفلاسفة ص ٢٨٤ وما بعدها) .

يعلل بها اطراد ما نراه من النظام في الطبيعة ، ووجود شيْ من شيْ دائما باطراد وفي المسألة الخامسة وهي المسألة العشرين التي ختم بها الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة نجده يعنى بابطال ما ذهب اليه الفلاسفة من انكار بعث الاجساد ، ووجود الجنة والنار والحور العين وسائر ما وعده به الناس ، وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى مرتبة من الجسمانية .

وقد قال ان رأى الفلاسفة هذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، وبعد ان شرح اراء الفلاسفة في الجزاء والعقاب وفصلها تفصيلا قال انا لا ننكر أن في الاخرة انواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل . ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار ، وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن .

وبعد ان يتساءل عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية يستند الى نصوص في الشريعة لا تحتمل التأويل تثبت البعث والجزاء الجسماني والروحاني معا . ثم يعنى بعد ذلك بابطال المحالات التي رأى الفلاسفة انها تمنع من بعث الاجساد

وقد ختم الغزالي كتابه باصدار حكمه على الفلاسفة فقال : فان قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

احداها : مسألة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة

والثانية : قولهم ان الله لا يحيط علمه بالجزئيات الحادثة من الاشخاص

والثالثة : انكارهم بعث الاجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الانبياء ، وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما . وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين .

فأما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها ، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة . ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد . وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام ، الا هذه الاصول الثلاث .

فمن يرى تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا به ، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل . واما نحن فلسنا نؤثر الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب . والله تعالى الموفق للصواب (تهافت التهافت ص ٣٧٦-٣٧٧) .

وهكذا نرى ان حجة الاسلام الغزالي قد حدد اغراضه وغايته من كتابه ، وحدد ميدان المعركة بينه وبين الفلاسفة وسلك في سبيل تحقيق ما اراد الطريق التي ارتضاها ورأى انها تحقق غايته . وقد كان لكتابه هذا اثر كبير في العالم الاسلامي فقد رأى الناس انه هدم فيه الفلسفة هدما وكان فيه القضاء المبرم عليها ، فكتب له ان يصير بذلك حجة الاسلام .

تهافت التهافت

كانت الفلسفة تلاقي انكارا من العامة والفقهاء ، وكان الفلاسفة يتهمون بالمروق من الدين ويتعرضون لذلك الى الاضطهاد من قبل الامراء والحكام وكان هذا الاضطهاد من

قبل الامراء اظهر في المغرب منه في المشرق فلم يعرف في المشرق ان الفارابي وابن سينا مثلا وهما اللذان نقلا فلسفة ارسطو قد تعرضا لشيء من اضطهاد الحكام بسبب الفلسفة ، وما تعرض له ابن سينا من ذلك انما كان بسبب عمله في السياسة لا بسبب فلسفته . لذلك احس فلاسفة الاندلس بثقل وطأة الغزالي على الفلاسفة فعابوا عليه كتابه تهافت الفلاسفة وطعنوا في طريقته وانكروا عليه آراءه فيه .

فقد عاب ابو بكر ابن الطفيل على الغزالي انه بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر باشياء ثم ينتحلها . وضرب لهذا مثلا مسألة انكار البعث الجسماني التي كانت من اسباب تكفيره الفلاسفة مع انه لا يبعد ان يكون هذا رأيه الخاص على ما يؤخذ من كتابيه ميزان العمل والمنقذ من الضلال (حي بن يقظان نشر جوتيه ص ١٣) .

وابن طفيل يذكر بعد هذا ان الغزالي يعتذر عن اتخاذه آراء مختلفة في المسألة الواحدة بقوله في آخر ميزان العمل بان الاراء ثلاثة اقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه من هو شريكه .

واقوال ابن طفيل هذه هي من قبيل الطعن على الغزالي والعيب عليه وليست من الرد على آرائه ونقض ادلته في كتابه التهافت .

ولم يتجرد للرد على الغزالي ونقض كتابه تهافت الفلاسفة في كتاب غير ابي الوليد ابن رشد فصنف كتابه ، تهافت التهافت ، لذلك .

وابن رشد هذا هو ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد المعروف عند الغربيين في القرون الوسطى باسم افروس (Averroès) . ولد بقرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) وكان جده محمد بن رشد قاضي الجماعة بقرطبة ، وكان من اعيان المالكية ، وخلف عدة تآليف قيمة ، ويعرف ابو الوليد ابن رشد بالحفيد تمييزاً له عن جده هذا. وكان ابوه قاضيا كذلك .

درس ابن رشد الحفيد الفقه والطب وصنف فيهما ثم درس بعد ذلك الفلسفة اليونانية وبخاصة فلسفة ارسطو فاتقنها ، ورحل الى مراكش عام ٥٤٨ هـ فاتصل بابن الطفيل ووصله هذا بأمير المؤمنين ابي يعقوب يوسف امام الموحدين فشمله برعايته . وقد اشار عليه ابن الطفيل بشرح كتب ارسطو وقال له ان امير المؤمنين كثيرا ما يشكو من غموض فلاسفة الاغريق او قل من الترجمات التي كانت موجودة في ذلك الحين ، وانه ينبغي ان يضطلع بشرحها . فشرح كل كتاب من كتب ارسطو شروحا ثلاثة الشرح الاكبر والشرح الاوسط والشرح الاصغر وهذا التأليف الثلاثي ينمشى مع مراحل التعليم الثلاث المعروفة في الجامعات الا سلامية ، فالشرح الاصغر يدرس في العام الاول ، والاوسط في العام الثاني ، والاكبر في العام الثالث .

ومن هذا نرى ان ابن رشد قد اتقن فلسفة ارسطو كل الاتقان ، ونما في فلسفته نحوه وتبنى آراءه ولم يخالفه الا في مسائل قليلة تعد في الدرجة الثانية من الاهمية.

وكان ابن رشد يحاول الدفاع عن الفلسفة وانها لا تخالف الشريعة وأراد ان يجمع بين الحكمة والشريعة فألف لهذا الغرض كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة . ولعل مقالته : « في ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى » تشتمل على هذا الغرض ايضا . وهو يحاول دائما ان يفسر العقيدة الدينية على وجه يجعلها تتمشى مع الفلسفة .

ولهذا كله احس ابن رشد اكثر من غيره بثقل وطأة الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة فتصدى للرد عليه ونقضه فصنف كتابه تهافت التهافت ولا نعرف تاريخ تصنيفه هذا الكتاب ويقول يوحنا قمير في كتابه ابن رشد والغزالي ص ٩ : « اما تهافت التهافت فلسنا نعرف بالضبط تاريخ وضعه . على ان ما في هذا الكتاب من سعة اطلاع ونضج تفكير يحول نسبته الى عهد الشباب ثم ان ابن رشد لا يذكره في كتابه فصل المقال ولا في مناهج الادلة الذي كتبه بعد فصل المقال وانهاه في اشبيلية سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩–١١٨٠ م) . وعليه نستبعد تأليف تهافت التهافت قبل ١١٨٠ ، اي قبل مرور نحو قرن على تأليف تهافت الفلاسفة » .

الغرض من تأليف الكتاب

حدد ابن رشد غرضه من تأليف الكتاب فقال في مقدمته : وبعد حمدالله الواجب والصلاة على جميع رسله وانبيائه ، فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب « التهافت » لابي حامد في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان « وهذا الغرض يؤكده ابن رشد في مواضع من كتابه فهو يقول مثلا في ص ٨٦ : « فقد تبين لك انه ليس في الادلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان تبلغ مرتبة اليقين ، وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الادلة التي ادخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان . وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب » .

كما يقول في ص ١٣٩ : اما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان ، ويقول في ص ٢٢٩ : وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان . ويقول في ص ٣٤٢ : وهذا الكلام كله هو جدلي ، وانما يمكن ان نتكلم في هذا كلاما برهانيا . ويقول في ص ٥٢٠ : اذ كان الغرض انما هو ان نبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية ، واعلى مراتبها جدلية ، فان الاقاويل البرهانية قليلة جدا ويقول في ص ٨٢٨ : لذلك كان كتابنا هذا الغرض منه التوقيف على مقدار الاقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين واظهار اي القولين أحق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض .

وابن رشد ينعى على الغزالي قوله بانه لم يقصد من تهافته بيان الحق في نفسه ، وانما قصد التشويش على الفلاسفة ونزع الثقة منهم الى اخر ما قال ، فيقول : انه لا يليق هذا الغرض ، وهي هفوة من هفوات العالم ، فان العالم ، بما هو عالم ، انما قصده مطلق الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول (تهافت التهافت ص ٢٥٦ نشر بويج) . كما يقول في موضع اخر (ص ٣٥٢–٣٥٤) و ٥٦٤ ايضا : « ان هذا قصد لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر ، وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ... انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم . وهبك اذا اخطأوا في شئ

فليس من الواجب ان ننكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ! .... افيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها ، حتى فاق اهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول ، وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم !

وان وضعنا انهم مخطئون في اشياء من العلوم الالهية ، فانا انما نحتج على خطئهم بالقوانين التي علمونا اياها من القوانين المنطقية ، ونقطع انهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم الا هذا القصد ، لكان كافيا في مدحهم ، فلا ادري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقوال ؟

على ابن رشد يجيب على سؤاله هذا بان الغزالي « انما اراد بذلك مداهنة اهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق . ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه (ص ٩٧) ويقول في ص ١٩٩–٢٤٠ : فتعرض ابي حامد الى مثل هذه الاشياء ، على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فانه لا يخلو من احد امرين : اما انه فهم هذه الاشياء على حقيقتها ، فساقها هنا على غير حقيقتها ، وذلك من فعل الاشرار ، واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما . وذلك من فعل الجهال . والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين . ولكن لا بد للجواد من كبوة . وكبوة ابي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من اجل زمانه ومكانه .

ويقول في ص ٢٧٢ : قلت هذا الجواب من افعال البطالين الذين ينتقاون من تغليط الى تغليط وابو حامد اعظم مقاما من هذا . ولكن لعل اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء .

ويلخص ابن رشد رأيه في عمل الغزالي جملة فيقول في ص ٦٢٤ : « ولذلك نرى ان ما فعل ابو حامد من نقل مذهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه ، وابرازها لمن ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها مغير لطبيعة ما كان من الحق في اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم ... فالذي صنع من الشر اغلب

عليه من الخير في حق الحق ، ولذلك علم الله ما كنت انقل في هذه الاشياء قولا من اقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق بالحكمة . واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » .

ويرى ابن رشد ان الغزالي قد تعدى على الشريعة فيقول في ص ٦٤٩ : وهذا كله عندي تعد على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر به الشريعة لكون قوى البشر مقصورة عن هذا ويقرر ما يجب ان يمسك عنه او يسكت ، لانه يتولد عن الكلام فيه مثل هذا التخليط وعليه ان يعرف ان عقول الناس مقصورة عن الخوض في مثل هذه الاشياء .

وهو يتهم الغزالي بأنه يصور بعض التصوير مذهب الفلاسفة وانه يتقول عليهم وينسب اليهم ما لم يقولوه (تهافت التهافت ص ١٣٥ . ١٤٧ ، ٢٨٧ ، ٣٩٤ ، ٤٤٤ ، ٤٥٨ ، ٥٩٧ ، ٦٥٤ ، ٦٦٢ ، ٦٨١ ، ٦٨٨ ، ٧٤٦ ، ٨٣٨ ، ٨٤٦ ، ٨٦٤) ولا يتورع من اتهامه بالكذب (ص ٢٥٨) والهوس والتخليط (ص ٢٨٦) ، والتمويه (ص ٦٨٨) ، والمغالطة والسفسطائية (ص ١٩٣) ، ٢٠٦ ، ٢٤٦ ، ٢٧٧ ، ٣٢٨ ، ٣٨٧ ، ٤٥٨ ، ٥٠٤ ، ٦٠٨ ، ٦٨٧ ، ٧٣٨ (وان الغزالي قد اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة

على ان هذا لم يمنعه من موافقة الغزالي في بعض ما يورده (تهافت التهافت ص٢٠٢ ٢١٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٧ ، ٦٧٦ ، ٨٤٦ ، ٨٥٤ ، ٨٧٣)

وبعد فان كتاب تهافت التهافت ليس دفاعا قام به ابن رشد ليعيد للفلسفة منزلتها كما يقول الاب بويج ، ولكنه فحص دقيق وتفسير او تأويل عميق متبصر لكتاب الغزالي .

ومع ان ابن رشد كان حريصا على تقرير مذهب ارسطو والدفاع عنه فقد بذل جهدا كبيرا لكي لا تتوسع شقة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وانه كان يصدر وهو يكتب كتابه عن هذا المبدأ . وهو : للجمهور تعليم غير الذي يكون للخاصة وان مخالفة هذا حرام لانه يضر بالناس جميعا وبالحكمة والشريعة معا (تهافت التهافت ص ٣٥٢–٣٥٤ بويج) .

وطريقة ابن رشد في تهافت التهافت هي ان يذكر اول اقوال الغزالي واخرها في كل مسألة ثم يرد عليها ردا مفصلا وقد لا يهتم بالرد عليه ليقول مثلا : وهذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه (تهافت التهافت ص ٢٣٦)

وبعد هذا كله آن لنا ان نبين رأي ابن رشد في المسائل التي عرض لها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة كما سبق ان عرضناها . والتي تدور المعركة بينهما فيها وحولها .

١ ـ قدم العالم وحدوثه

هذه المسألة من اهم المسائل التي كانت ولا تزال سبب الخصومة العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين ، فيرى المتكلمون ان لا قديم الا الله ، وان القول بقدم العالم على اي نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة ، ومساوقته له تعالى في الزمن يعتبر انكارا للخلق ، وتعريضا لوجود الله للجحود .

ذلك انهم يرون ان الخلق والاحداث هما الكون عن عدم ، فلا يتصور كون العالم مخلوقا لله الا اذا اوجده بعد مدة كان معدوما فيها . بل كان الله هو الموجود وحده .

لكن الفلاسفة ، وقد قالوا بقول ارسطو في قدم العالم ، لا يرون في القول بالقدم انكارا للخلق ، ولا تعريضا لوجود الله للجحود . فانهم يرون ان من العسير حقا تصور « الخلق والحدوث » للعالم دون ان يسبقه « العــدم » او بعبارة اخرى ، دون ان يسبق العالم زمان كان معدوما فيه الا انهم يرون فيما يتصل بالعدم انه يكفي ان يتقرر عقلا ان العالم ما كان يمكن ان يوجد من نفسه لو لم يوجده الله ، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته . وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه لا لا يرفع ان هذا حادث عن ذاك وكل ما في الامر انه من العسير تصور اسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك .

واما مسألة الخلق والاحداث وثبوت هذا العمل عن الله فيكفي في هذا ان يقال بحق بان المخلوق هو المعلول عن الخالق وان يتقدم الفاعل عنه بزمان (انظر كتاب المعتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي ج٣ ص ٢٨ ، ٣٩ ، ٤١ ففيه تفصيل ذلك) .

وقد اختار ابن رشد في دفاعه عن رأي الفلاسفة في مسألة قدم العالم :

أ — قبول ما رآه صحيحا من الادلة التي تقدم بها الغزالي في كتابه التهافت ، معترفا بانها ادلة الفلاسفة لمذهبهم ، ورفض ما لا يراه صحيحا منها .

ب — الرد على ما وجهه الغزالي من اعتراضات على تلك الادلة .

ج — التقدم بأدلة اخرى لتأييد رأي الفلاسـفة .

د — بيان ان كتابه تهافت التهافت ليس مخصصا للبرهنة ، بل لرد اعتراضات الغزالي ، وبيان ان اكثر ما جاء به لا يرتفع الى مرتبة اليقين والبرهان .

والجدل في هذه المسألة بين ابن رشد والغزالي طويل ، ويكفي ان نذكر بايجاز اهم ما استند اليه ابن رشد في دحض مذهب المتكلمين ، وهو حدوث العالم بعد زمان كان معدوما فيه ، والبرهنة على انه قديم تأييدا لمذهب الفلاسفة .

١ — يرى الفلاسفة انه يستحيل صدور حادث عن قديم . وذلك اننا لو فرضنا زمنا كان العالم ممكن الوجود فيه لكنه لم يوجد لانه لم يكن لوجوده ، مرجح على عدمه كان لنا ان نتساءل : هل جد مرجح اقتضى وجوده حين وجد ام لا ؟ فان كان الثاني كان الواجب ان يظل العالم ممكنا غير موجود ، اذ لا يوجد شيء بلا مرجح . وان كان الاول سألنا عن السبب الذي جعل المرجح يجد الان لا قبل ، فيكون الله تعالى مع هذا محلا للتغير بسبب هذا المرجح الذي جد وبسببه وجد العالم بعد ما كان معدوما .

وهذا القول وان حكاه الغزالي دليلا للفلاسفة ، لا يعده ابن رشد الا جدلا عاليا لا يصل الى مرتبة البرهان (تهافت التهافت ص ٤—٥) .

على ان الغزالي يعترض على هذا الدليل فيقول : بم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من ابتدأ . وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ (تهافت الفلاسفة ص ٢٦) .

وقد يعتبر هذا من جانب الغزالي حلا موفقا للمسألة . غير ان ابن رشد لا يسلم بهذا

ويرى ان المتكلمين من الاشاعرة لا بدلهم حينئذ من التسليم بان حالة الفاعل في وقت عدم الفعل هي حالته وقت الفعل فيرد عليهم بقوله . بل لا بد حين الفعل من الموجد اما في الفاعل نفسه او في المفعول ، واذا هذه الحالة الجديدة لا بد لها من فاعل ، وهذا اما ان يكون غيره ، فلا يكون الموجد مكتفيا في الايجاد بذاته وحده ، واما هو ذاته فلا يكون العالم اول مخلوق له ، بل اول مخلوق هو تلك الحالة ، مع ان المتفق عليه ان العالم هو اول ما خلق الله (تهافت التهافت ص ٨-٩) .

وهو يقول بعد ذلك (ص ٤٢٦) : ثم كيف يتصور فعل حادث عن ارادة قديمة من غير ان تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله ، بان تزيد رغبته في تحقيق الفعل ، وهذا ما يعتبر نقصا في حقه تعالى .

وهذا الذي يقوله ابن رشد لا يصح بالنسبة لله تعالى ، انه يصح في الانسان الذي ان اراد مثلا ان يفعل كذا بعد عام لا بد له من أن يباشر بنفسه ما اراد سابقا فعله ، وحينئذ يقال ان حالة جديدة حصلت له ، اما صانع العالم اي الله تعالى ، فقد سبق ان عبر الغزالي عن رأي المتكلمين حين ذهب الى ان الله اراد ازلا ان يوجد العالم في وقت كذا . وفي هذا الوقت وجد بسبب الارادة القديمة ، دون ان تتغير حالة الفاعل ، اي الله ، في الحالتين حالة عدم الفعل وحالة الفعل .

على ان هناك اعتراضا اخر للفلاسفة على حل الغزالي تقدم به حجة الاسلام نفسه ، وهو اقوى من اعتراض ابن رشد ولهذا رضيه تماما . ويتلخص في انه كما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود قديم بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حتى لم يبق شيءٌ منتظر البتة ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال حسب — استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب . فقبل وجود العالم كان المريد (اي الله) موجودا ، وارادته موجودة ، ونسبتها الى المراد ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فان كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ، وحال التجدد لم يتميز على الحال السابق في شيءٍ من الاشياء ، وامر من الامور وحال من الاحوال ، ونسبة من

النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ؟ (تهافت الفلاسفة ص٢٦–٢٧) .

ومعنى هذا في رأيهم كيف يتأخر وجود العالم عن وجود الله الذي هو عاته التامة وسببه الكامل ؟ وهذا هو ما يذكره البغدادي في كتابه المعتبر (ج٣ : ٢٨) دليلا عن القائلين بقدم العالم من الفلاسفة اذ يقررون ان الله اذا كان لم يزل موجودا عالما مريدا قادرا كان لا بد ان يكون العالم موجودا ازلا ايضا ، ولا يعقل ان تكون مدة قبل العالم يكون الله فيها عاطلا غير خالق ولا موجب . والغزالي لم يسلم للفلاسفة رأيهم ، بل اخذ يمعن في الجدل ، فهو يطالب الفلاسفة ببيان ان استحالة تأخر وجود المفعول عن فاعله الكامل شروط الخلق والايجاد امر معروف بداهة ، او باقامة الدليل البرهاني عليه ان لم يكن من المعارف الاولى ، فان القائلين بحدوث العالم عن ارادة قديمة اكثر بكثير جدا من الفلاسفة المخالفين (انظر تهافت الفلاسفة ٢٩–٣٠) .

وهنا يرى ابن رشد في رده على الغزالي (تهافت التهافت ص١٣) انه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس اذ المراد انه مشهور .

وقد اراد الغزالي ان يلزم الفلاسفة بعد ذلك بان يقرروا جواز صدور حادث من قديم وهو ما استبعدوه فقال (تهافت الفلاسفة ص ٤٦–٤٧) : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فان في العالم حوادث ولها اسباب ، فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلابد اذاً على اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

ويفصل ابن رشد في رده على هذه المسألة رأى الفلاسفة لينتهي مثل غيره من انصار القول بقدم العالم كالفارابي وابن سينا الى ان يقول : ان هذه الامور الحادثة تنتهي اخر الامر الى سبب قديم ، ولكنها حادثة الاجزاء ازلية الجنس ، فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه من القديم (تهافت التهافت ص ٥٨–٦١) وهو جواب غامض وان كان ابن رشد يرى انه اقنع من اقوال الخصوم وان هذا كله لا يمكن ان يتبين ببرهان (ص ١٣٣ دنيا) .

وجواب ابن رشد الغامض هذا يوضحه البغدادي حين يشرح مذهب انصار قدم العالم في كيفية صدور الحادث من القديم .

انه يقول ان القديم بذاته يوجد ازلا حركة مستمرة ، وباستمرار هذه الحركة تكون الحوادث التي يجيء بعضها بعد بعض عن اسباب قديمة حادثة السببية بحركاتها التي تتجدد منها كل آن حالة تصير سببا لحادث . وذلك مثل الشمس التي بذاتها القديمة لا يجب عنها النهار والليل ، والفصول الاربعة ، بل ان ذلك يحدث عن حركتها الطولية والعرضية (المعتبر ٣ : ٤٦) ولعل الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم ارادوا قدم بعضه ، اي ارادوا فقط قدم العقول السماوية ، والنفوس الفلكية ، والافلاك بذواتها دون حركاتها والعنصريات بمادتها الا بالصور التي تطرأ عليها ، وبهذا يكون لا مانع في رأيهم ان يصدر حادث عن قديم من هذه الاشياء ، لا عن قديم هو الله سبحانه وتعالى .

٢ — وبعد هذا الدليل الذي ذكره الغزالي للفلاسفة للاستدلال به على ما يرون من قدم العالم ، ذكر كذلك دليلا ثانيا ثم اخذ في الرد عليه .

وهذا الدليل هو : ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه بالطبع ، مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فانها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص ، وتحرك الماء بحركة اليد في الماء . ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحركت اليد بحركة الماء وان كانت متساوية .

فان اريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم : ان يكونا حادثين اوقديمين واستحال ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا .

وان اريد به ان الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان فيه العالم معدوما ، اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله

سابقا بمدة مديدة، لها طرف من جهة الاخر ، ولا طرف لها من جهة الاول ، واذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (تهافت الفلاسفة (٥–٥٢).

ولم يرض ابن رشد هذا الدليل الذي ساقه للفلاسفة وقال : اما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان ، وذلك حاصله هو ان الباري سبحانه ان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية ، لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله ، واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط ، فان كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والباري قديم ، فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا لا اول له ، فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه ، واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة ، لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة ، واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم . قلنا لم يرض ابن رشد هذا دليلا للفلاسفة فقال : وانما كان هذا البرهان غير صحيح ، لان الباري سبحانه ليس شأنه مما ان يكون في زمان ، والعالم شأنه ان يكون في زمان . فليس يصدق مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا ، واما ان يكون متقدما عليه بالزمان او بالسببية ، لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان ، والعالم شأنه ان يكون في زمان (تهافت التهافت ١٣٩–١٤١ دنيا) .

٣ – والدليل الثالث الذي قدمه الغزالي للفلاسفة على قدم العالم هو قولهم : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، وهذا الامكان لا اول له ، اي لم يزل ثابتا ، ولم يزل للعالم ممكنا وجوده ، اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود ، فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل . فان معنى قولنا انه ممكن ابدا انه ليس محالا وجوده . فاذا كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا ، والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا ، وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل ،

وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول . واذا صح ان له اولا كان ذلك غير ممكن ، فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم ممكنا ولا الله عايه قادرا (تهافت الفلاسفة ص ٦٦—٦٧) .

وقد اعترض الغزالي على دليلهم هذا بان يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ، واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه .

وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو ، او خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا اخر فوق ذلك الاخر الى غير نهاية ، ولا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجوده ملأ مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه « غير ممكن بل كما يقال : الممكن جسم منتاه السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره . في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث . ومباديءُ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر . واصل كونه حادثا متعين ، فانه الممكن لا غير (تهافت الفلاسفة ض ٦٧—٦٨) .

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة بقوله : اما من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل ، فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا ، لان ما لم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال .

وما كان ممكنا ان يكون ازليا فوجب ان يكون ازليا ، لان الذي يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو أمكن ان يعود الفاسد ازليا . ولذلك يقول الحكيم : ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري .

ثم يرد على اعتراض الغزالي بقوله : اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحد بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه ان يكون العالم ازليـــا .

واما من وضع ان قبل العالم امكانات غير متناهية بالعدد ، كما وضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم ، وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية . والا لزم ان يوصل الى عالم لا يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم ثم ينتهي الى

القول : فبالاضطرار اما ان ينتهي الامر الى عالم ازلي بالشخص او بتسلسل . واذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم ازلي ، اعني بانزاله واحدا بالعدد ازليـــا .

وهذا جدل من ابن رشد لا يؤدي الى يقين فلننتقل الى الدليل الرابع وبه نختم الحديث في مشكلة قدم العالم .

٤ـ قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، اذ لا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد . وبيانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود ، او ممتنع الوجود ، او واجب الوجود ، ومحال ان يكون ممتنعا ، لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط . ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته لا يعدم قط ، فدل انه ممكن الوجود بذاته ، فاذن امكان الوجود حاصل اه قبل وجوده ، وامكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ، ولا محل الا المادة فيضاف اليها .

كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة او السواد والبياض ، او الحركة والسكون اي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات ، وطريان هذه التغيرات ، فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث ، لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ، وكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء ، مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه .

ولا يمكن ان يقال ان بعض الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادراعليه، لأنا لا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا ، فنقول هو مقدور لانه ممكن ، وليس بمقدور لانه ليس بممكن .

فان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكأنا قلنا هو مقدور لانه مقدور ، وليس بمقدور لانه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل ان كونه ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية وهي كونه مقدورا .

ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا ، فان العلم يستدعي معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لا محالة . ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف

اليها وليس الا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال . (تهافت الفلاسفة ٣٨—٧٠) والغزالي وقد ساق هذا الدليل يعترض عليه بان يقال : الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا ، وان امتنع سميناه مستحيلا ، وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى وجود حتى تجعل وصفا له فان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امكانه ،وليس للممتنع وجود في ذاته ، ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (تهافت الفلاسفة ٧٠—٧١) .

وابن رشد يرى في اعتراض الغزالي هذا مغالطة لا معنى لاعتبارها هنا ويقول : اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين ، فان سائر المعقولات الصادقة لابد ان تستدعي امرا موجودا خارج النفس ، اذ كان الصادق كما قيل في حده : انه الذي يوجد في النفس على ماهو عليه خارج النفس .

فلا بد في قولنا في الشيءُ انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان ... وكذلك الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان ، وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن .

والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا ، فان الامتناع هو سلب الامكان ، فان كان الامكان يستدعي موضوعا ، فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا . مثل قولنا : ان وجود الخلاء ممتنع ... وهذا كله بيّن بنفسه (تهافت التهافت ١٠٣ بويج ، ١٢ دنيا) .

* * *

ولا بد لنا ان نشير بعد ان عرضنا وجهة نظر الغزالي وابن رشد في هذه المشكلة التي ليس من السهل ان يقوم عليها دليل عقلي قاطع الى ان ابن رشد يرى ان ادلة المتكلمين على حدوث العالم ، كما حكاها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ليست برهانية ولا يقينية، وكذلك الادلة التي حكاها عن الفلاسفة للاستدلال بها على قدمه، وابن رشد

نفسه لم يقدم فيما نرى دليلا برهانيا يقينيا على ما يدعيه هو والفلاسفة من قدم العالم . وانما هي اقوال جدلية لا تبلغ مرتبة اليقين . على انه يوحي بأنه يملك الدليل اذ يصرح بان كتابه تهافت التهافت ليس محل التقدم بهذا النوع من الدليل (ص ٤٧ ، ٦٠ ، ٦٩ بويج) وان على من يريد البرهان الحق ان ينظره في مواضعه الاخرى .

٢ — وجود الله وصدور العالم عنه

اراد الغزالي ان يثبت ان الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون ان الله صانع العالم فقال في ص ٩٥ من تهافت الفلاسفة : وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على ان للعالم صانعا ، وان الله هو صانع العالم وفاعله ، وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على اصلهم ، بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون العالم من صنع الله من ثلاثة اوجه : وجه في الفاعل ، وجه في الفعل ، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أ — اما في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مريدا مختارا عاما بما يريد ، حتى يكون فاعلا لما يريد . والله تعالى عندهم ليس مريداً بل لا صفة له اصلا ، وما يصدر عنه فيلزم منه

والثالث ان الله واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه

وكلام الغزالي هذا يجعل من اليسير حصر الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة على النحو الاتـــي :

ما هو الفاعل ؟ وما هو الفعل ؟ وما المراد بما ذهب اليه الفلاسفة من ان الواحد لا يصدرعنه الا واحد ؟ فالغزالي يرى ان الفاعل ، لكي يكون فاعلا ، يجب ان يكون عالما بما يفعل ، ومريدا له عن اختيار . ويفرق بين مجرد السبب لشيء ، كالشخص للظل والشمس للضوء والحرارة ، وبين ما يكون سببا على وجه مخصوص وهو على وجه الارادة والاختيار ، فالاول ليس فاعلا ولا صانعا . والثاني هو الفاعل حقا ما دام يعلم ما يفعل ويريده . اي ان الاول ان سمي فاعلا كان ذلك بطريق المجاز لا الحقيقة فان من القى انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار التي ليست الا سببا لا فاعلا حقا .

ويريد الغزالي بهذا كله ان يقرر ضرورة عنصر الارادة والاختيار بالفعل حتى يكون من صدر عنه فاعلا حقا . وما دام العالم صدر عن الله بالضرورة عند الفلاسفة ، يكون الله غير مريد ، واذاً فلا يكون فاعلا ولا خالقا للعالم . ويكون اطلاق وصف الفاعل او الصانع عليه اطلاقا غير حقيقي ، يراد به موافقة ما جاء به الاسلام (تهافت الفلاسفة ص ٩٧ وما بعدها) .

وفي الرد على ذلك يبدأ ابن رشد بالقول بان اشتراط الارادة والاختيار في الفاعل للعالم كلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان ، أو صحّ نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب .

وذلك انا نشاهد الاشياء ، الفاعلة صنفين :

صنف لا يفعل الاشيئا واحدا فقط ، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل الحرارة، والبرودة تفعل البرودة ، هذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .

والصنف الثاني اشياء لها ان تفعل الشيْ في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهذه هي التي نسميها مريدة ومختارة . وهذه انما تفعل عن علم ورويّة .

والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف باحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة ، وذلك ان المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيْ يريده ، والمختار هو الذي يختار احد الافضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة ، والمريد هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته .

وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير فكيف يقال اذا ان الفاعل الحق هو من يفعل عن ارادة واختيار ويجعل هذا الحد مطردا في الشاهد والغائب (تهافت التهافت ص ١٤٨ بويج ، ص ٢٥٤ — ٢٥٦ دنيا) .

واذا كان الله ليس فاعلا بالطبع ، ولا بالارادة والاختيار على النحو المعروف في الشاهد ، فعلى اي نحو هو فاعل عند ابن رشد . انه في مذهبه ومذهب الفلاسفة امثاله ، مخرج العالم من العدم الى الوجود ، وحافظه على وجه اتم واشرف مما هو في الفاعلات الشاهدة ، فان فعله صادر عن علم ، ومن غير ضرورة داعية اليه لا من

ذاته ، ولا لشيءٍ من خارج ، بل لمكان فضله وجوده . وهو ضرورة مريد مختار في اعلى مراتب المختارين ، اذا لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد . (تهافت التهافت ص ١٥١ بويج) . ولذلك فهو علة لوجود العالم لولاه لما وجد ، وكل من كان علة لشيءٍ فهو فاعل له .

ومع خلق الله العالم على هذا النحو ، فهو الذي يحفظه دائما موجودا على اتم وجه ، ولولاه لما استمر وجوده طرفه عين ، فهو لهذا احق بوصف الفاعل باطلاق . وذلك بان الفاعلين من يستغنى عنه الفعل متى وجد عنه كوجود البيت بالنسبة للبناء . ومن يظل الفعل محتاجا اليه لدوام وجوده وحفظه ، كالعالم بالنسبة لخالقه وموجده وهذا الصنف الثاني هو احق باسم الفاعل الحق (تهافت التهافت ص ٢٦٤) .

وهذا كله معناه ان الله فاعل للعالم على نحو لا يصح ان يقال فيه بالطبع ولا بالاختيار على ما هو معروف في الشاهد ، بل بارادة لا تشبه في شيءٍ ارادة البشر كما يقال انه يعلم الامور بعلم لا يشبه علم البشر .

ب — اما فيما يختص بالفعل فالغزالي يرى ان معناه اخراج الشيءُ من العدم الى الوجود باحداثه ، واذا كان العالم موجودا في القدم فلا يتصور احداثه ، لان الموجود لا يمكن ايجاده ، فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا ، والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله ؟ (تهافت الفلاسفة ص ١٠٣) .

فحجة الاسلام الغزالي كما اشترط في الفاعل الحقيقي ان يكون مريدا مختارا اشترط في الفعل ان يكون اخراجا من العدم الى الوجود .

وابن رشد في الجواب عن ذلك يفرق بين القديم بذاته فلا يحتاج في وجوده الى غيره وهو الله تعالى الذي لا يتعلق به « الاحداث » من الغير لانه موجود فعلا بذاته ، وبين من لم يكن كذلك كالعالم ، فانه ليس لحدوثه اول فهو لهذا قديم ولكنه مع هذا في حدوث متجدد . وهذا الحدوث في حاجة دائمة الى محدث (انظر بين الدين والفلسفة ص ٢٠٨) .

واذاً فلا تناقض ، ولا عجب في ان يكون العالم وهو شأنه ، محدثا عن الله تعالى ، فان الذي افاد الاحداث الدائم احق بوصف الخلق والاحداث من الذي افاد الاحداث المنقطع ، وهذا مثل البناء بالنسبة الى البيت .

ومعنى هذا ان ابن رشد يجعل الفعل « الكائن من الله للعالم هو الخلق او الاحداث الدائم ، وان لم يكن بعد عدم ، اي وان لم يكن له اول (تهافت التهافت ص ١٦٢) . والنتيجة ان يكون العالم فعلا لله تعالى ، ويكون حاله مع الله غير حال المصنوعات مع الصانع فهذه المصنوعات اذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من اجله الى فاعل يستمر به وجودها (تهافت التهافت ص ١٦٥) .

ج ــ اما فيما يتعلق بمبدأ ان الواحد لا يمكن ان يصدر عنه الا واحد ، فان الغزالي يقرر استحالة كون العالم فعلا لله على اصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل . فالعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلاً لله بموجب اصلهم (تهافت الفلاسفة ص ١١٠) .

وهنا نرى ان ابن رشد يقرر انه « اذا سلم هذا الاصل والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه لم يفعله الا المتأخرة من فلاسفة الاسلام (تهافت التهافت ص ١٧٣) ومعنى هذا ان ابن رشد لا يرى ان هذا الاصل صحيح ، واذاً فليس ما يمنع من هذه الجهة ان يكون العالم فعلا صادرا عن الله باعتباره خالقا له .

وابن رشد يبحث هذه القضية « ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد » ويقول هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفحصون عن المبدأ الاول للعالم بالفحص الجدلي ، وهم يظنونه الفحص البرهاني ، فاستقر رأي الجميع منهم على ان المبدأ واحد للجميع ، وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه الا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة ، فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى . وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات . وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل المتوسطات . وهو لا يوافق على

هذا المبدأ ، بل يقول واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا اولا جميع الموجودات المتغايرة (تهافت التهافت ص ١٧٨)

وابن رشد بعد ان يرد على الغزالي ويقول ان اعتراضاته على المشائين لا تلزمهم يعود الى نقد الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر الفارابي وابن سينا فقال : انهم لما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد . وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد ، وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية .

بل قالوا : ان الاول هو موجود بسيط . صدر عنه محرك الفلك الاعظم ، وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم . ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم ، اذ كان هذا المحرك مركبا عن ما يعقل من الاول ، وما يعقل من ذاته .

ويرد ابن رشد على ذلك بقوله : وهذا خطأ على اصولهم ، لان العاقل والمعقول هو او الفاعل والمفعول ، هو شيءٌ واحد في العقل الانساني فضلا عن المعقول المفارقة .

ثم حاول ان يشرح ذلك ، فقال ، : الجواب في هذا على مذهب الحكيم (اي ارسطو) ان الاشياء لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط اجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض ، فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود .

واذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته . فواجب ان يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطي معنى واحدا بذاته . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها. ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود الذي يوحده وهو به واحد .

وتترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الاول الذي هو النار وتترقى به .

وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس ، والوجود المعقول ، وقال : ان العالم واحد صدر عن واحد ، وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده . (تهافت التهافت ص ١٧٨) وهذا يعني ان العالم بجميع اجزائه مرتبط بعضه ببعض ، وان وجوده تابع لهذا الرباط الذي يؤلف بين اجزائه،وان هذا الرباط هو الذي يوجب كون هذه الاجزاء معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها لمعلول عن المبدأ الاول ، وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط (تهافت التهافت ص ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٦) .

وهكذا يرى ابن رشد ان العالم بجميع اجزائه المختلفة فعل لله وصادر عنه باعتباره خالقا له ، لانه هو الذي اعطاه الرباط الذي يؤلف بين اجزائه ويجعلها وحده بعضها معلول عن بعض ، ومعطي الرباط هو معطي الوجود .

وانه اخيرا قد صح له القول بان الله هو خالق العالم بارادته واختياره وحقيقة لا مجازا ولا تلبيسا ، كما اتهم الغزالي الفلاسفة ، وان كان العالم قديما مساوقا لله تعالى في الوجود وان كان ايضا مختلف الاجزاء .

يتبع

سليم النعيمي